



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

03 גיליון
2013 סתיו

מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית
אוניברסיטת תל-אביב

עורכים מיכאל גלזמן, מיכל ארבל, אורי ש' כהן
המערכת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט

רכזי המערכת חן אדלסבורג, נטע דנציגר, נדב ליניאל
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמו-קובץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל-אביב

על העטיפה: אביגדור אריכא, רישום, 1953; מתוך קטלוג התערוכה "כלב חוצות", בית עגנון, ירושלים, 2010
(צילום: אברהם חי; באדיבות בית עגנון, ירושלים)

ot.kipp@gmail.com

© 2013 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 6997801
הוצאת הקיבוץ המאוחד
נדפס ברפוס אליניר

”מצדי הוא יכול לעלות לשמים כמו ההוא“: תפיסת הגאולה ברומן עת הזמיר לחיים באר

חיים וייס

הרומן עת הזמיר מאת חיים באר, שראה אור בשנת 1987, הוא מהחיבורים הראשונים המבשרים את פריצתה של הספרות העוסקת בעולמה של הציונות הדתית ואשר נכתבת בידי בניו ובנותיו של הזרם הזה או בידי מי שגדלו בתוכו ויצאו ממנו.¹ פריצה זו, שהלכה והתרחבה בשנות התשעים, היא חלק ממהלך רחב יותר המתרחש בתוך הציונות הדתית ובדיאלוג שלה עם החברה הישראלית.

בשנים שקדמו להקמת מדינת ישראל ואף בשני העשורים הראשונים לקיומה, עד מלחמת ששת הימים, ראתה הציונות הדתית את עצמה בעיקר כזרם בתוך התנועה הציונית

* מאמר זה ראשיתו בהרצאה שהוצגה במסגרת הכנס הבין-אוניברסיטאי לחקר הספרות שהתקיים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 2007. אני מבקש להודות לדנה אולמרט, למיכל ארבל, למיכאל גלזמן, לצחי וייס, לגלית חזן-רוקם, לחנה סוקר-שווגר, לרות קרטון-בלום, לדינה שטיין וליעל שנקר, שהעירו וקראו טיוטות של המאמר ותרמו לגיבוש נוסחו הסופי.

1. חיים באר, עת הזמיר, עם עובד, תל-אביב 1987.

הכללית, ומתוך עמדה ברורה של ראשיה נמנעה מלהציב את עצמה כאידיאולוגיה מתחרה המציגה סדר יום חלופי לתנועה הציונית.² הזרמים בציונות הדתית שביקשו להתנער מדימוי זה ולהפוך את התנועה לגוף אידיאולוגי ותיאולוגי מוביל היו עדיין מחתרתיים והם התקיימו בעיקר בקרב תלמידים ובוגרים של ישיבת "מרכז הרב" שהיו אמונים על משנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ועל אישיותו הכריזמטית של בנו ויורשו, הרב צבי יהודה הכהן קוק.³ השנים שבין מלחמת ששת הימים לתקופה שלאחר מלחמת יום הכיפורים היו שנות טלטלה עזה לחברה הישראלית כולה, ובתוכה, ואולי אף בעוצמות גדולות יותר, לציונות הדתית. בשנים אלו חוותה הציונות הדתית מצד אחד את מימוש החזון של "אתחלתא דגאולה", שבא לידי ביטוי בכיבוש שטחי יהודה, שומרון וחבל עזה, שסימן עבורה את אפשרות כינונה של ארץ-ישראל השלמה, ומצד אחר את השבר הקשה שפקד את החברה הישראלית בעקבות מלחמת יום הכיפורים והותיר אחריו חלל מנהיגותי ותרבותי גדול שהציונות הדתית ביקשה למלא. כך מסכם את הדברים גדעון ארן: "מלחמת ששת הימים העניקה [לציונות הדתית] כיוון מוגדר ומשנה עוצמה לנטייה הדתית שביסודה כבר הייתה נתונה. מלחמת יום הכיפורים סיפקה להלך נפש מושרש ולשיטה רוחנית מגובשת, ממד נוסף ותווי הכר מיוחדים. בראשונה נתגלה מוטיב ארץ-ישראל השלמה ונתגברה האימננטיות של הגאולה; ובשנייה נמצאה דרך הפוליטיות והאקטיביזם, ונתגלתה יומרת הובלת החילוניים והנהגת הלאום".⁴

הצורך או הרצון להעמיד אליטות תרבותיות וחברתיות מתוך הציונות הדתית באו לידי ביטוי בתחומים מגוונים, שהבולטים שבהם היו הצבא והאקדמיה,⁵ וכפי שמראה יעל שנקר,

2. ראו על כך דבריו של יוסקה אחיטוב: "עד שנות החמישים והשישים עדיין אפשר היה לדבר בחוגים של הציונות הדתית על תיקון האדם ועל תיקון העולם. רבנים ציונים, הוגים וחברים מן השורה כאחד יכלו לעשות אינטגרציה של עולמם היהודי הפנימי עם עולמות אחרים ולנסח את השאיפה הבסיסית לתשובה ולתיקון במונחים ובשפה ההולמת את מיטב האידיאלים של העולם החיצוני. בכך יכלו, אולי לראשונה בהיסטוריה היהודית, להעמיד את עם ישראל בחזית אחת ואף בחזית קדמית יחד עם שאר האנושות. הברית ההיסטורית [של הציונות הדתית] עם השמאל הישראלי היתה הרבה מעבר לברית פוליטית קוניוקטוראלית" (יוסקה אחיטוב, "לקראת ציונות דתית בלתי-אשלייתית", בתוך אבי שגיא ודב שוורץ [עורכים], מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג, עמ' 27).
3. על שנות החמישים בציונות הדתית ועל הניצנים שהובילו לצמיחתה של מנהיגות חדשה, שבסופו של דבר הקימה את "גוש אמונים", ראו גדעון ארן, "בין חלוציות ללימוד תורה", בתוך שגיא ושוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, שם, עמ' 31-71.
4. שם, עמ' 34-35, וראו גם יוני גארב, "צעירי המפד"ל ושורשי הרעיוניים של גוש אמונים", בתוך אשר כהן וישראל הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ד, עמ' 171-200. לדעה שונה במקצת, המנסה לעמעם את מעמדה של מלחמת ששת הימים כנקודת מפנה בציונות הדתית, ראו אליעזר דון-יחיא, "מנהיגות ומדיניות בציונות הדתית", שם, עמ' 135-170.
5. דוגמא למגמה זו ניתן למצוא במאמרו של עיתונאי הצופה משה אישון משנת 1977, שבו הוא פירט את התחומים השונים שבהם, לדעתו, צריך דור "הכיפות הסרוגות" לבוא לידי ביטוי אל מול הדור הצעיר החילוני המכונה "דור האספרסו", וראו משה אישון, "מבשרי המפנה ומחולליו", בתוך יצחק רפאל ושלמה זלמן שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית, כרך א, מוסד הרב קוק, ירושלים 1977, עמ' 218-231.

משאלה זו לא פסחה גם על עולם הספרות והביקורת הספרותית.⁶ מנהיגי הציונות הדתית, ובעיקר מנהיגי "גוש אמונים" בשנות השבעים והשמונים, ביקשו לייצר ספרות "שלנו", ספרות שתתגייס לטובת המהלך הלאומי ו"תספק מודל הזדהות לדת-הלאומי הנורמטיבי שהיא מבקשת לטפח".⁷

*

הרומן עת הזמיר מציג מבט ייחודי על שתיים מנקודות המפנה המכריעות בתולדותיה של הציונות הדתית ובעיקר בתולדותיו של הזרם הקיצוני שצמח מתוכה, "גוש אמונים": הראשונה היא סוף שנות השישים, מאז מלחמת ששת הימים, שלאחריה יצא אותו זרם מן הכוח אל הפועל, והשנייה היא סוף שנות השמונים, שבהן עלתה הדרישה לכתיבתה של אותה ספרות "שלנו". הרומן מתאר את עולמה של יחידת רבנות צבאית בשנתיים שקדמו למלחמת ששת הימים ובימייה הראשונים של המלחמה, והעולם המוצג בו הוא מעין מיקרו-קוסמוס או מעבדה שבה דחוסים כל נכשליה ונידחיו של העולם הדתי: חיילים לא קרביים, מוסמכי כשרות, סמלי דת, קברנים, שְׁלָמִים ושאר מיני פונקציונרים ועבדקנים המתנהלים במעין עולם סגור כחצר האחורית של הצבא.

*

מיד עם צאתו לאור זכה הרומן לביקורת רבה ומגוונת.⁸ תהליך התקבלותו מחייב בחינה מעמיקה משום שהקריאות או המבטים שמציעים מבקריו השונים חושפים תשתיות עומק תרבותיות וחברתיות הנוגעות גם למבט החיצוני של ביקורת הספרות על הציונות הדתית אך בעיקר לשיח הפנימי של הציונות הדתית על זהותה שלה-עצמה ועל תפקידה של הספרות בכינון זהות זו. רוב המבקרים שאינם נמנים עם הציונות הדתית ראו בעת הזמיר רומן חשוב, בשל ומרכזי שפרץ את גבולותיה של הספרות העברית בכך שהעמיד יצירה ביקורתית וחריפה על אודות עולמה של הציונות הדתית, עולם שלא זכה עד אז להתייחסויות ספרותיות בעלות משקל. למקרא ביקורות אלו דומה שלא מעט מכוחו של הרומן נבע מכך שהוא אפשר למבקרים להגדיר את האחר, את הציונות הדתית, כמעין צל מהופך של הציונות החילונית. לטענתם של מבקרים אלה הרומן נענה במידה רבה לדימוי של הציונות הדתית, ובייחוד של "גוש אמונים", כתנועה לאומנית, קיצונית ומסוכנת שהעמידה לה למטרה לחתור תחת הציונות החילונית

6. יעל שנקר, "אין לנו יוצרים" – קהילה דתית לאומית מכוננת את יוצריה: בין זהות קהילתית לספרות דתית בראשית שנות השמונים", בתוך כהן והראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, לעיל הערה 4, עמ' 283-322.

7. שם, עמ' 284.

8. לדיון בביקורת על הרומן ראו יעל שנקר, "אין לנו יוצרים", לעיל הערה 6, עמ' 304-309; חנה דויד, "עת הזמיר לחיים באר: על התקבלות הרומן ומבחר אינטרפרטאציות", בתוך ראובן צור וטובה רוזן (עורכים), ספר ישראל לזין, כרך ב, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1994, עמ' 65-103; יצחק הררי, נוצות הטווס: ארוס ומוות בפרוזה של חיים באר, דיונון, תל-אביב 2007, עמ' 41-45.

וליצור הגמוניה שלטונית חדשה השואפת להקמתה של מדינת הלכה לאומנית.⁹ אולם השיח הביקורתי המעניין והפורר סביב הרומן התקיים דווקא בתוך הציונות הדתית. מכיוון שחיים באר הוא מהיוצרים המובהקים שקבוצה זו העמידה, ומכיוון שעת הזמיר הוא הרומן הראשון שלו שעוסק במישרין ובאופן פוליטי בזהותה של הציונות הדתית, השיח הביקורתי על הרומן הוא למעשה מעין דיון מכונן בשאלת תפקידה של ביקורת הספרות הציונית-דתית.

נראה כי הביקורת הפנים-קבוצתית לרומן אימצה, באיחור, מודל ביקורתי שרווח, כפי שהראה דן מירון, בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. עיקרו של מודל זה הוא ההנחה שתפקידה המרכזי של הספרות העברית הוא לשמש כ"צופה לבית ישראל", כלומר כמי שאמור לעמוד כנביא ולכוון את העם למימוש ייעודו הלאומי.¹⁰ ואכן, מבקרים כמו הלל ויס, אברהם בלאט, אליקים רובינשטיין ויוסף שפירא ראו ברומן מעשה של בגידה בקהילה ולפיכך מצאו לנכון להיחלץ להגנה על המחנה מפני זה שיצא מתוכו ובא לחשוף את קלונו ברכים. כך למשל טען הלל ויס בביקורת חריפה וקשה כי זהו רומן "אוטו-אנטישמי" של יהודה איש קריות חדש שמכר את תרבותו עבור הזכות להתקבל לקהילה הספרותית החילונית,¹¹ וכאשר אליקים רובינשטיין ניסח את התחושות שהתעוררו בו עם קריאת הרומן

9. ראו למשל גבריאלה אביגור-רותם, "קול יעקב, ידי עשו ופני המדונה", דבר, 18.3.1988, עמ' 20-21; יהודית אוריין, "והמשכיל בעת ההיא יצחק", ידיעות אחרונות, 15.1.1988, עמ' 20; יוסף אורן, "סאטירה על הרבנות הצבאית הראשית", עתון 77, 98-99, 1988, עמ' 16-17; ב' מיכאל, "הפוך בה והפוך בה", כותרת ראשית, 282, 27.4.1988, עמ' 34-35. עם זאת יש לציין כי בצד הביקורות האוהדות ראו אור גם ביקורות לא אוהדות. ביקורות אלה כמעט לא עסקו בשאלות פוליטיות ותיאולוגיות אלא התמקדו בהיבטים האסתטיים של הרומן ובאיכויותיו הספרותיות, שנתפסו בעיני המבקרים כעיתונאיות וכשטחיות, וראו, למשל, אריאל הירשפלד, "אין אהבה לדברים הנשארים", הארץ, 5.2.1988, עמ' 62-67; גרשון שקד, "העורב הסטירי בנוצות הזמיר", מאזנים, סא: 10-11, 1988, עמ' 24-27. יצחק הררי מדגיש את ההיבט השלילי של הביקורות האוהדות הרבות שפורסמו וממעט מחשיבותן, ולפיכך הוא טוען כי "מבקרים חילונים תקפו את מחברו על איכותו הספרותית", וראו הררי, נוצות הטווס, לעיל הערה 8, עמ' 41.
10. כך למשל טוען מירון כי הסופרים נדרשו ל"מיצוי ההיבט הלאומי-חברתי של שליחותם, תוך הזהרות עם דמות הנביא ותוך שהזורר הרטוריקה של הנבואה. ההסתמכות על היסוד הנבואי נתפרשה לסופרים כהיתר או כקבלת סמכות 'עליונה' (אמנם לא אלוהית) להכוננת החיים היהודיים באשר הם"; נורמה זו היה לה מקום בספרות העברית עד לשנות החמישים, ואז היא הוחלפה בנורמה "אישית" שתבעה בשם ערכי ההומניזם את שחרורו של היחיד מכבליה של הלאומיות והקולקטיביות. וראו דן מירון, "הרהורים בעידן של פרוזה", בתוך זיס סתוי (עורך), שלושים שנה, שלושים סיפורים: מבחר הסיפור הישראלי הקצר משנות הששים עד שנות התשעים, ספרי ידיעות אחרונות, תל-אביב 1993, עמ' 405-406.
11. הלל ויס, "עבד חנף לאדון בלתי מוגדר", נקודה, 17.6.1988. לניחות דומה של דברי הביקורת של ויס ראו שנקר, "אין לנו יוצרים", לעיל הערה 6; הררי, נוצות הטווס, לעיל הערה 8, עמ' 44. דברי הביקורת של ויס הם ארסיים ואלמיים מאוד, עד כדי השוואת עמדותיו של באר למחלת האיידס, וניתן לראות בהם מעין סמן קיצוני לזעם שהרומן עורר. וראו גם אברהם בלאט, "ספר הקטרוג והשנאה", הצופה, 26.2.1988, עמ' 6; יוסף שפירא, "עת הזמיר" - מיתוס של נתן המיתוסיים", עמודים, 507, תשמ"ח, עמ' 277-283.

הוא לא התייחס אלא לשאלת הייצוג, לאופן שבו מצטיירת בו הציונות הדתית ולפגיעה בדימוי הציבורי של המחנה שעמו הוא נמנה:

[...] אני כותב כך לא מפני שחיים באר חטא ב"אל תגידו בגת". אדרבה, יחשוף כל שברצוני, אך אל נא יהא מיטב הסיפור כזכו, שכן הקוראים אינם מכירים את "הרוב הדומם" שהוא מן העידית שבארצנו, ויידחו כמוצאי שלל רב בחריגים, במנוונים. אולי אירעה לחיים באר, אישית, טרנספורמציה: אך נמצא, שלא בטובתו, מקלל את מי שאינו ראוי לקללה, ונתן כמין חומר ביד זולתו לתמוך עדותו ויתדותיו בספר ולהוסיף ולקלל. לא יאתה בעיני דרך זו.¹²

הגם שויס ורובינשטיין יוצאים שניהם כנגד הרומן, הם מייצגים שתי עמדות שונות בתוך השיח הביקורתי של הציונות הדתית. ויס רואה את חטאו הגדול של הרומן בכך שבגד ביעודה של הספרות ובתפקידה לשמש ככלי להחדרת עמדות אידיאולוגיות, ובמקרה זה עמדות לאומניות-משיחיות, לשיח הציבורי. לפיכך הוא טוען שהמחבר אינו מממש את השליחות המוטלת עליו והרומן שיצא מתחת ידיו "רופס" מבחינה לאומית ותיאולוגית. ואילו רובינשטיין מייצג עמדה הפוכה במידה רבה. הוא אינו מתעניין בהיבטים האידיאולוגיים של הציבור אלא בתיאור המחנה הדתי-לאומי כלפי חוץ, בבחירתו של באר לכבס את כביסת המחנה הצואה בחוץ, לעיני כול, ולא בתוך המחנה עצמו. גישתו של רובינשטיין ממחישה אפוא את שוליותה של הציונות הדתית בתוך השיח הציוני הכללי: כמו כל קבוצת שוליים, גם הציונות הדתית מבקשת להימנע מהצגת שיח ביקורתי כלפי חוץ.

הרומן עת הזמיר מעיר על הבעייתיות או על הכישלון הבלתי נמנע של הציפיות שמבקרים מן המחנה הדתי תלו ביצירה הספרותית: היא עשויה להפוך במהירות מכלי העומד לרשותה של ההנהגה הפוליטית והדתית לכלי החושף את ערוותו של הציבור שהיא מנהיגה. התקוממותם העזה של מבקרים ומנהיגים מתוך הציונות הדתית כנגד הרומן משקפת אפוא את החרדה מפני כוחה ההפכףך של הספרות ואת ההכרה כי כוח זה אינו ניתן תמיד לשליטה.

*

כאמור, עת הזמיר מתאר יחידת רבנות צבאית בתקופה שקדמה למלחמת ששת הימים וכימיה הראשונים של המלחמה. מביין שלל הדמויות המאכלסות את הרומן אציין שלוש דמויות מרכזיות: רב-סרן נתן מבצר, זיסר ונחום גבירץ.

רב-סרן נתן מבצר, המכונה נוסקה, הוא הרב הצבאי הפיקודי, ככל הנראה עיוות קריקטורי של הרב הצבאי הראשי בתקופת מלחמת ששת הימים, הרב שלמה גורן.¹³ מבצר

12. אליקים רובינשטיין, "על עת זמיר ועל מי באר", דבר, 18.3.1988, עמ' 20.

13. הרב שלמה גורן, שהיה ממקימי הרבנות הצבאית ושימש במשך שנים רבות כרב הצבאי הראשי, תרם רבות לעיצוב דמותו של הרב הלוחם האקטיבי המלווה את הלוחמים כשהוא מצויד בספר תורה קטן ובשופר. תמונתו של הרב גורן אוהז בספר תורה ותוקע בשופר ברחבת הכותל מיד לאחר כיבושו, כשהוא מוקף בלוחמי חטיבת הצנחנים, היא מהתמונות המפורסמות ביותר של מלחמת ששת הימים. אך בניגוד לדמותו של מבצר, המתואר כבור וכחסר כל ידע של ממש,

החל את שירותו הצבאי כצנחן אך הודח מתפקידו כלוחם עקב בעיות בריאות ומצא את עצמו משמש כמפקד על חבורת "כף-למדים" – כינוי בראשי תיבות לחיילים בעלי כושר לקוי – שהוא מתייחס אליהם כאל נחשלים, בזויים ולא ראויים. התנהלותו גסה ואלימה, ועל כישלונו כלוחם, שהוא גם כישלונו כגבר, הוא מפצה בתאווה כוח אלימה ופרנואידיה. מבצר מזהה את פוטנציאל הכוח הפוליטי הטמון בכשורה החדשה של הציונות המשיחית מבית מדרשו של הרב קוק, ומבלי להבין כלל את פרטיה או את מרכיביה הוא מאמץ אותה בהתלהבות שלוחת רסן ונעשה לדובר הקולני.¹⁴

זיסר משמש כקברן צבאי ביחד עם חברו רובי. עיקר תפקידם של זיסר ורובי בעלילה הוא לשמש כמעין פרשנים למהלכי הגיבורים ולעתים אף למהלכיו הגלויים והסמויים של המספר עצמו. זיסר הוא הומניסט וציניקן המשייך את עצמו לזרמים הליברליים ביהדות, ולפיכך, כמה מן הדמויות ברומן רואות בו כופר. התהליכים המתחוללים בציונות הדתית המתחדשת והמקצינה, המיוצגים על ידי הרב הפיקודי מבצר, מעוררים בו חלחלה ואימה, בידיעה שהיהדות הנינוחה והפייסנית שבה הוא דוגל עתידה להיעלם מן העולם.

נחום גבירץ, גיבורו הראשי של הרומן, הוא נער חולמני, עדין ורגיש, מעין שה האלוהים, Agnus Dei, הנע בין משיכתו לעוצמות האלימות והגסות של מפקדו, רב-סרן מבצר, ובין רצונו לחסות תחת כנפיו המגוננות והחכמות של זיסר הקברן, המנסה להציל אותו מציפורניה האלימות של המשיחיות הציונית המתעוררת.

בתיאור הדמויות הפגומות הצטרף עת הזמיר לרומן של יהושע קנז שראה אור כמה חודשים לפניו, התגנבות יחידים, העוסק גם הוא בעולמם של נידחי האתוס הציוני, חיילים לא קרביים המשתתפים בקורס טירונות בבסיס בה"ד 15.4 שני הרומנים מציעים פרספקטיבת זמן כפולה, שהרי שניהם מתארים תקופה הקודמת לזמן כתיבתם בעשרות שנים: קנז חוזר לשנות החמישים ובאר חוזר לאמצע שנות השישים.¹⁶ כפי שמראה דרור משעני, המוקד הכפול – זמן

הרב גורן נחשב עוד מילדותו לעילוי. הוא התקבל לשיבת חברון היוקרית בגיל שתיים עשרה, וחמש שנים אחר כך פרסם את ספרו הראשון – חידושים על משנה תורה לרמב"ם. בדבריו על הרומן עת הזמיר טען הרב גורן עצמו כי "אין בו ובין המציאות אפילו אחוז אחד של דמיון. לא מצאתי שם דמות אחת שאני יכול לזהותה עם מישו ברבנות הצבאית. הוא כתב מהרהורי ליבו והשתמש בכל האלמנטים המגרים. אני איני יודע למי הוא מתכוון" (מתוך ראיון שערך אברהם תירוש עם הרב גורן, מעריב, מוסף פסח, 1.4.1988. תגובה על דבריו של הרב גורן ראו אבירמה גולן, "קול הזמיר ונעירת החמור", דבר, 14.4.1988).

14. בכמה מובנים, ובעיקר בתיאורי גופו של מבצר, הגובלים בתיאורו כגוף חייתי, יש דמיון-מה בין דמותו של מבצר לדמותו של איצ'ה ב"מנזר השתקנים" של עמוס עוז. ההבדל בין שתי הדמויות הוא בכך שאצל עוז הדמות אינה חווה כישלון גופני ואילו אצל באר, הדמות מתפתחת בעקבות כשל גופני שחוותה. על דמותו של איצ'ה ראו מיכל ארבל, "מנזר השתקנים: עלייתו של הג'זבניק וערעור זהותה של הגבריות הלוחמת", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כ, תשס"ו, עמ' 292-293, ובעיקר עמ' 297-298.

15. על הדמיון או ההקבלה בין שני הרומנים ראו אורן, "סאטירה על הרבנות הצבאית הראשית", לעיל הערה 9.

16. בהקשר זה דומה שדבריו של מיכאל גלזמן על קנז תקפים גם ליצירתו של באר: "קנז מתיך ומאחר שתי פרספקטיבות ביקורתיות, שכל אחת מהן שייכת לתקופה היסטורית שונה, ויוצר

התרחשותה של העלילה מול זמן כתיבת הרומן – מאפשר לבחון את השתקפותו של ההווה של המספר בתוך העבר המסופר.¹⁷ קנז מספר על טירונים לא קרביים בשנות החמישים ובאר מספר על כישלונם הכפול של בני הציונות הדתית המשרתים ברבנות הצבאית בשנות השישים: לא זו בלבד שחיילים אלה "פגומים" מעצם היותם דתיים, ולפיכך הם נתפסים כמי שמייצגים את הגוף היהודי הישן והלקוי, אלא שגם במסגרתו של השיח הפנים-קבוצתי הם נחשבים לפגומים משום שהציונות הדתית, בדרכה-שלה, יצרה גם היא אידיאליזציה של שלילת הגלות על ידי הבניה של דימוי גוף גברי חדש.¹⁸ ביטוי לפגימות כפולה זו ניתן למצוא במשאלותיו של רפאל גבירץ, אביו של גיבור הרומן, בוויכוחו עם יוסף חקלאי, איש ההגנה לשעבר ומייצגה הכולט של הציונות החילונית הממוסדת:

"נחום ילך, אם ירצה השם, לצנחנים," אמר אדון גבירץ [...]

הקונים המזדמנים הינהנו בראשיהם והרוכל המזדקן, השואב עידוד מהסכמתם, אמר כי בנו ילך בדרכם הברוכה של מאיר הרציון, אריק שרון, גוליבר וירמי. [...]

רק שכנם, יוסף חקלאי, חבר בכיר ב"הגנה" של ירושלים בעבר ומורה ללשון ולכתיבת-הארץ בהווה, איש המועצה הפדגוגית בבית-החינוך של ילדי העובדים, העז להעכיר את רוחו של אדון גבירץ ואמר כי מתוך היכרותו עם הנוער של היום ברור לו שכנו, חניך בית-הספר של זרם "המזרחי", יהיה משגיח-כשרות ברבנות הצבאית או לכל היותר סמל'דת. (עמ' 103-104)¹⁹

הרומן של חיים באר על חיי הצבא מזמין אפוא קריאה העומדת על זיקותיו לעיסוקה המרכזי של הספרות העברית החדשה בשאלת הכוח ובדימויים הלאומיים של "יהודים ישנים" ו"יהודים חדשים".²⁰ בדברים הבאים אני מבקש ליצור זיקה בין שאלת דימויו של הגוף ברומן זה, דימוי

כתוצאה מכך טקסט מטא-היסטורי ומטא-ספרותי" (מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2007, עמ' 222).

17. דרור משעני, בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד, עם עובד, תל-אביב 2006, עמ' 39.

18. עדות בשיח הציוני-דתי לשלילת הגלות, הבאה לידי ביטוי ביצירת גוף חדש, ניתן למצוא בכתביו של הראי"ה קוק: "גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים, התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש. [...] כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה, עם כל הוד רוחניותה, גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לוהט וזרח על גבי שרירים חזקים, ובגבורת הבשר המקודש תאיר הנשמה שנתחלשה, וזכר לתחית המתים הגופנית" (הראי"ה קוק, "אורות התחיה", אורות הקודש, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ג, סעיף לג, עמ' 5), וראו גם אחיטוב, "לקראת ציונות דתית בלתי-אשלייתית", לעיל הערה 2, עמ' 26. דימויי הגוף הגברי בשיח הציוני-דתי כמעט לא זכו להתייחסות בשיח המחקרי הרחב המתקיים בשנים האחרונות בשאלת תפקידו של הגוף הגברי בהבניית הזהות הציונית, אף על פי שהספרות המייצגת את עולמה של הציונות הדתית ואת תפיסת הגוף שלה מעלה מורכבות מגדרית ייחודית: תפיסות עולם דתיות, המסומנות מבחוץ כ"נשיות" ו"גלותיות", מבקשות להיכרך יחד עם האתוס הציוני, המציג תפיסה של גוף גברי חדש וחסון.

19. מכאן ואילך, מספרי עמודים בסוגריים ללא ציון המקור מפנים לרומן עת הזמיר, לעיל הערה 1.

20. להגדרתו ולאפיונו של היהודי החדש ראו אניטה שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, עם עובד,

הנע בין הגברי לנשי, ובין האופציות התיאולוגיות לגאולה המוצעות בו. הדיון יתמקד בשלוש אופציות שונות של גאולה המשתמעות מחמשת העמודים החותמים את הרומן. שתיים מבין האופציות הללו הן אופציות "גבריות": זו של האב (הגאולה היהודית) וזו של הבן (הגאולה הנוצרית). האופציה השלישית היא אופציה חדשה השוללת את הגאולה התיאולוגית-גברית ובוחרת בנשי ובאמהי כמרחב אפשרי לגאולה.

*

סימו של הרומן, המהווה מעין יחידה עצמאית, מתחיל ביוני 1967, עם פרוץ מלחמת ששת הימים. בנקודה זו קצבו של הרומן משתנה ומטקסט מהורהר המתעכב לפרטי פרטים על מהלכיהם של הגיבורים הוא הופך למעין רומן מלחמה המתאר במהירות תזזיתית אירועים רבים הרודפים זה אחר זה. חוויית הבטלה וחוסר המעש שאפיינה את יחידת הרבנות הצבאית המנומנת לכל אורכו של הרומן מתחלפת בעשייה מלחמתית והשתתפות מדומה בקרבות. הסיום מתמקד במהלכו של קרב אחד בלבד, הקרב על ירושלים. הקרבות הנוספים שהתחוללו באותה מלחמה בצפונה של הארץ ובדרומה נזכרים כאירועים שוליים ומרוחקים שהמידע עליהם נחשף כשידורי הרדיו הנקלטים בטרנזיסטורים של החיילים אך אין להם השפעה של ממש על עולמם של גיבורי הרומן. הקרב היחיד שיש לו משמעות לצינות הדתית המתוארת ברומן הוא הקרב על ירושלים, שבו באה לידי ביטוי באופן המזוקק והראשוני ביותר הפנטזיה המשיחית החדשה, המיוצגת, כאמור, בדמותו של הרב הצבאי הפיקודי, הרב נתן (נוסקה) מבצר.

*

עם פרוץ הקרבות הראשונים בירושלים עומד זיסר לצאת ולקבור את החללים, ודווקא ברגע זה הוא מוצא לנכון ללמד את גבירץ מהו פלינדרום:

בשעת הארוחה שאל זיסר את גבירץ אם הוא יודע מהו פלינדרום.
גבירץ משך בכתפיו.

"אם כן, קח עפרון ותרשום", אמר זיסר, "אבי אל חי שמך למה מלך משיח לא יבא".

תל-אביב 1997, בעיקר עמ' 155-174. לטענתה של שפירא, מאפיין מרכזי בזהותו של היהודי החדש הוא חילוניותו: "האתוס המנחה של 'היהודי החדש' היה אתוס חילוני, מהפכני, שהיה מושתת על מערכת ערכים חדשה, על זיקה בין היהודי לארץ מולדתו ההיסטורית, על נורמות התנהגות חדשות בין יהודים לבין עצמם ובין יהודים לגויים. 'שלילת הגלות' הייתה שלילת הזהות היהודית הישנה" (שם, עמ' 11). כפי שהראיתי לעיל, גם הצינונות הדתית, למרות נאמנותה למסורת ולהלכה, אימצה לעצמה תפיסה דומה של היהודי החדש, ועל כן, הקביעה הגורפת כי היהודי החדש הוא "חילוני" נשענת על התעלמות ממקומה של הצינונות הדתית בתווך שבין היהודי החילוני החדש לעולם המסורתי הישן. ראו על כך אצל מיכל ארבל, "מנזר השתקנים", לעיל הערה 14, עמ' 292-293 וההפניות שם, וכן גלזומן, הגוף הציוני, לעיל הערה 16.

"ובכן מה?" שאל גבירץ [...] "תנסה לקרוא את המשפט משמאל לימין, רמז לו זיסר. פנטסטי!" קרא גבירץ. "ועכשיו, תרשום עוד משפט, בבקשה, "הבליע [זיסר] חיוך, "דעו מאביכם כי לא בוש אבוש שוב אשוב אליכם כי בא מועד." "לא ייאמן, אמר גבירץ, "אתה המצאת את זה?" "אבן-עזרא, לפני יותר מ-800 שנה. נכון יפה?" (עמ' 548)

הפלינדרום, משפט שניתן לקרוא ישר והפוך, מתחילתו לסופו ומסופו לתחילתו, מפתה ומסוכן גם יחד. מצד אחד, בסימטריה המוחלטת שלו, בגילוי הקיצוני של סדר, שלמות והרמוניה בשפה, הוא מרגיע ומגן. מצד אחר, הסימטריה של הפלינדרום יוצרת את האפשרות להפוך את סדרי השפה. בהקשר המסוים של הפלינדרומים המצוטטים של אבן-עזרא, הסימטריה מעידה על כך שהגאולה עצמה ניתנת לקריאה ביותר מכיוון אחד, שהרי יש לה יותר מפרשנות אחת, כדבריו של זיסר, שכפי שצוין קודם, משמש לעתים כפרשנו של המספר עצמו: "לעולם אינך יכול לדעת אם הגאולה במהלכה לוקחת אותך קדימה או אחורה" (שם). גם הרומן עת הזמיר, כמו הפלינדרומים המובאים בו, מציע כמה אפשרויות שונות בתכלית של גאולה. האחת, כאמור, היא אופציית הגאולה היהודית-משיחית מבית מדרשה של הציונות הדתית, השנייה היא זו הנוצרית, והשלישית היא אופציה של גאולה שאינה דתית והיא נובעת מתוך התנגדות לאומית-פוליטית ותיאולוגית לשתיים שקדמו לה.

*

הרומן עת הזמיר מנהל לכל אורכו דיאלוג גלוי וסמוי עם הנרטיב הנוצרי, ובעיקר עם האוונגליונים המתארים את חייו ופועלו של ישוע. הרומן נפתח ונחתם במובאות מתוך דרשת ההר באוונגליון של מתי, אותו נאום ארוך שבו פורש ישוע את משנתו המוסרית. המוטו הפותח את הרומן הוא: "לא יוכל איש לעבוד שני אדונים, כי אם ישנא את האחד ויאהב את האחר או ידבק באחד ויבזה את האחר" (מתי ו 24).²¹ אולם באר מצטט רק את חלקו הראשון של הפסוק ונמנע מלצטט את סופו, "לא תוכלו עבוד את האלהים ואת הממוץ", ככל הנראה כדי לא לפרש באופן חד-משמעי מיהם אותם שני אדונים וכך להשאיר את השאלה רחבה ופתוחה, ככל שניתן לפרשנויות הנעות בין הפוליטי לתיאולוגי ובין הלאומי לדתי להישאר רחבות ופתוחות. חתימת הרומן, שבה מתואר מותו של הגיבור, גבירץ, לקוחה כאמור גם היא מן הדרשה על ההר, והיא הפסוק הקודם לזה שהובא במוטו שפתח את הרומן: "ואתה, בן-אדם, אם יחשך האור אשר בקרבך, מה רב החושך" (שם, 23).²² השימוש בשני פסוקים עוקבים והחלפת הסדר ביניהם מפנים את הקורא מן האחרית אל הראשית. את מותו של גבירץ, בן דמותו של ישוע, בסופו של הרומן, ניתן להבין רק על ידי חזרה להתחלה; המוות המתרחש בסוף הרומן הוא תוצאתן

21. כל המובאות מן הברית החדשה נלקחו מתרגומו של פראנץ דעליטש, ששימש את באר בעת כתיבת הספר.

22. ציטוט הדברים ברומן כמעט מדויק. המילים הפותחות, "ואתה, בן-אדם" – אותו כינוי רווח ומוכר לישוע – אינן מופיעות בטקסט המקורי והן תוספת של המחבר.

של הפנטזיות המשיחיות שהחלו להתעורר כשנתיים קודם לכן, עם עלייתו של רב-סרן מבצר לכס הרב הצבאי הפיקודי.²³

חרף נוכחותו המודגשת של סיפור חייו של ישוע וחשיבותו כמעין נרטיב-צללים לסיפורם של שני הגיבורים המרכזיים, גבירץ ומבצר, היבט זה כמעט לא נזכר במאמרי הביקורת שפורסמו בעיתונות עם צאת הרומן לאור, ובאותן פעמים מועטות שבהן הוא נזכר, הוא נתפס אך ורק כהוכחה נוספת לזרותה של היצירה ולמאפייניה הבוגדניים והאוטו-אנטישמיים, כמונחיו של הלל ויס שהוזכרו לעיל.²⁴ ההתייחסות המחקרית הראשונה למוטיבים הנוצריים בעת הזמיר הועלתה על ידי רות קרטון בלום ויצחק הררי. קרטון בלום רואה ברומן חלק מתופעה ספרותית רחבה של הנכחת הטקסט הנוצרי בתוך הקנן הספרותי העברי. לטענתה, היסודות הנוצריים ברומן, בייחוד בסופו, מבטאים "את הרצון להשתחרר מן הסיאוב הממסדי ולחזור לתפיסה רוחנית מזוקקת של גאולת הנפש וגאולת היחיד, שהיא הגאולה השלמה היחידה האפשרית בעולם הזה. בין שני הקצוות האלה עומד הגיבור הראשי נבוך, מבולבל, חסר כיוון ולא מנוחם".²⁵ לטענתה של קרטון בלום, גבירץ, גיבורו האומלל של הרומן, נהרג מפני שלא ידע לבחור בין האופציה המסואבת לזו הטהורה: "נחום גבירץ, שבעיוורונו לא השכיל להחליט איזה משני אדונים לעבוד, זכה לחסד אחרון ולגאולת נפשו עם מותו".²⁶ מותו, כמו מותו של ישוע, הוא מעשה של כפרה, מעשה שמתוכו יכול לצמוח אור גדול שיש בכוחו אף להציל ולגאול את נפשו של המחבר עצמו. הררי, מבלי להתייחס למקומו של עת הזמיר בספרות העברית בכללה, מציג עמדה דומה לזו של קרטון בלום ורואה ברובד הנוצרי של הרומן "רובד רליגיזי, המשמש כאמצעי המחבר את הגיבור האובד, נחום גבירץ, אל הרוחניות האמיתית".²⁷ בדברים הבאים אני מבקש לטעון כי מותו של גבירץ אינו נובע רק מחוסר יכולתו לבחור ואינו רק תגובה על סיאובה של הציונות הדתית. מהלכי חייו האחרונים, הנפרשים בסופו של

23. השימוש במבנה מעגלי, שבו אחריתו של הרומן מעידה על ראשיתו, מתקיים ברומנים נוספים של חיים באר. ברומן הראשון, נוצות, שראה אור בשנת 1979, מופיע בפתחת הרומן ובסימומו משפט דומה מאוד, בשינויים קלים ומכוונים. גם בחתימת הרומן לפני המקום מפנה המספר את הקוראים לראשיתו: "שוב ושוב קראתי את שורתיה של קתרין שקבעתי אותן, בסופו של דבר, כמשפט הפתיחה של הספר" (חיים באר, לפני המקום, עם עובד, תל-אביב 2007, עמ' 298). מבנים אלו מערערים על הליניאריות של תהליך הקריאה וחושפים מבנה פאטאליסטי-מעגלי שבו סופו של הרומן צפוי וידוע כבר מראשיתו. על המוטו מהברית החדשה ראו גם הררי, נוצות הטווס, לעיל הערה 8, עמ' 245-246.

24. ויס, "עבד חנף לארון בלתי מוגדר", לעיל הערה 11. אברהם בלאט, בביקורת שכותרתה "ספר הקטרוג והשנאה", טען כי השימוש ביסודות נוצריים מעיד על איכותה היורדה של היצירה: "זיקה זו של ראיית סמלים נוצריים מעידה על הנחתום ועל עיסתו" (בלאט, לעיל הערה 11). על מעמדו של ישוע בספרות העברית החדשה ראו נטע שטהל, צלם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20, רסלינג, תל-אביב 2008. שטהל אינה מתייחסת כלל ליצירתו של חיים באר.

25. רות קרטון-בלום, "המטפחת של ורוניקה: כתיבה מחודשת של הברית החדשה בספרות הישראלית", בתוך חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 212.

26. שם, עמ' 213. לעמדה דומה מאוד ראו הררי, נוצות הטווס, לעיל הערה 8, עמ' 246.

27. הררי, שם, עמ' 245-246.

הרומן, מציעים אופציה תיאולוגית חדשה המעמידה אפשרות חדשה של גאולה. גאולה זו, שיש בה יסוד של שלילה, מתכוננת מתוך התנגדות כפולה, הן לגאולה היהודית שקידשה את דמותו של האב והן לזו הנוצרית שהעדיפה את הבן.

*

בחמשת עמודיו האחרונים של הרומן מתואר מסע מוזר ומשונה שעורכים מבצר וגבירץ בעת הקרבות, מהר הזיתים לעבר העיר העתיקה והר הבית. מסעם הוא מהלך מורכב, מחושב וסימבולי שנועד לאשר את תקפותה של הגאולה היהודית החדשה, והוא עתיד להגיע לשיאו עם כניסתו של מבצר – כאמור, בן דמותו המוקצן של הרב גורן – להר הבית ובידיו שופר וספר תורה.



הרב גורן ברחבת הכותל המערבי מיד עם כיבושו, 7 ביוני 1967 (צילום: דויד רובינגר; באישור לשכת הפרסום הממשלתית).

המסע עובר דרך ארבע נקודות. שלוש הנקודות הראשונות – שמבצר וגבירץ רואים שניהם – הן כנסיות המציינות אירועים רבי-משמעות בסיפור חייו של ישוע: כנסיית העלייה השמימה, כנסיית גת-שמנא וכנסיית דומינוס פֶּלְבִיט. הנקודה הרביעית, שרק גבירץ רואה, רגע לפני שהוא נורה ונהרג, היא בית ההארה של הנוטר-דאם דה-ז'רוסלם, שבמרכזו פסל

המדונה המחזיקה את הבן בזרועותיה. נוכחותן הדומיננטית של הכנסיות הופכת את מסעם של השניים למעין דיאלוג משולש על אודות משמעותה התיאולוגית והפוליטית של הגאולה: דיאלוג פנימי של כל אחד מהם עם עצמו, דיאלוג של כל אחד מהם עם רעהו ודיאלוג עם דמותו של ישוע.

הבחירה בשלוש הכנסיות הללו וסדר הופעתן ברומן אינם מקריים. שני גיבורי הרומן נעים בירושלים בעקבות ישוע אך כיוון תנועתם הפוך לזה שלו. למעשה, השניים נעים לאורך מסלול תנועתו של ישוע בירושלים מן הסוף להתחלה: מן הנקודה שממנה עלה השמימה ועד הנקודה שנראתה לעיניו מיד עם כניסתו לעיר. באמצעות תנועה הפוכה זו מנסים שני הגיבורים, כל אחד בדרכו, לערער, לשנות או להציע אופציה תיאולוגית חלופית לזו שהציע ישוע.²⁸



כנסיית העלייה השמימיה (צילום: פליקס בונפילס [Félix Bonfils], 1870).

מיד עם צאתם למסעם חוטף מבצר נער פלסטיני, ועם הגיעם לכנסיית העלייה השמימיה, הנקודה הראשונה במסעם לעבר הכותל, הוא מצווה עליו לטפס על סולם ולהניף את דגל ישראל בראש עמוד האבן המתנוסס על כיפת הכנסייה. כאשר הנער נמצא בראש הכיפה בועט מבצר בסולם ומשאיר את הנער תלוי עליה. בתגובה על שאלתו הנבוכה של גביריץ "איך הוא ירד?", עונה מבצר "יִבְשׂוּ [...] מצדי הוא יכול לעלות לשמים כמו ההוא" (עמ' 559). התשובה הגסה מתייחסת כמובן למסורת הנוצרית, לפיה בנקודה זו בהר הזיתים עלה ישוע השמימה בפעם השנייה, אחרי שקם מקברו, כפי שמתאר לוקאס: "ויוציאם אל מחוץ לעיר עד בית היני יִשָּׂא את ידיו ויברכם. ויהי בברכו אתם ויפרד מאתם ויִנְשֵׂא השמימה" (לוקאס כד 50-51). על פי המסורת הנוצרית נמצאת במקום טבלת שיש ובה טביעת כף רגלו של ישוע בעת עלייתו. בתשובתו, כמו גם בבעיטתו בסולם, מסמן הרב הצבאי את משמעות המסע כמסע סימבולי שנועד להכריע את המאבק בין היהדות לנצרות על הגאולה; לשיטתו, היהדות ניצחה, ולמשיח

28. הררי מצביע גם הוא על התחנות השונות שבהן עוברים מבצר וגביריץ כמקבילות לתחנות במסעו של ישוע בירושלים. עם זאת, אין הוא בוחן את כיוון התנועה של הגיבורים אל מול כיוון תנועתו של ישוע והוא מתרכז בתנועה לקראת המפגש עם דמותה של האם, המדונה, המתרחש בסיומו של הרומן, וראו הררי, שם, עמ' 260-261.

הנוצרי, וכמוהו לנער הפלסטיני, שאת שניהם הוא כורך יחד כמעין "אחר" אחד, שוב אין דרך לרדת לארץ ולפעול בה.

לאחר ביקורם בכנסיית העלייה מצווה מבצר על גבירץ, הנוהג בקומנדקר הצבאי, להמשיך ולנסוע לכיוון הר הבית. כדי להגיע לשם פונה גבירץ לכיוון כנסיית גת־שמנא, אלא שהקומנדקר נעצר ללא דלק במורדות ההר. השניים מזנקים מהרכב, נחשפים לירי צלפים ומוצאים את עצמם משקיפים על כנסיית גת־שמנא, ששמה הנוסף הוא כנסיית היגון, על שום הלך רוחו של ישוע בעת ששהה במקום עם תלמידיו בלילה האחרון לפני הסגרתו.²⁹ כפי שמתארים האוונגליונים, הלך רוחו של ישוע באותו הערב היה מר ואימת המוות המתקרב תקפה אותו:

אַחֲרַי כֵּן בָּא אֲתָם יֵשׁוּעַ אֶל־חֶצֶר הַנְּקָרָא גַת־שִׁמְנִי וַיֹּאמֶר אֶל הַתְּלָמִידִים שְׂבוּ לָכֶם פֹּה עַד אֲשֶׁר אֵלֶךְ שָׁמָּה וְהִתְפַּלֵּלְתִּי. וַיִּקַּח אֹתוֹ אֶת פֶּטְרוֹס וְאֶת שְׁנֵי בְנֵי זְבֵדִי וַיַּחֲלֵל לְהַעֲצֵב וְלְמוּג. וַיֹּאמֶר לָהֶם נַפְשִׁי מְרָה לִי עַד מוֹת עֲמָדוֹ פֹּה וְשִׁקְדוֹ עִמִּי. (מתי כו 36-38)



כנסיית גת־שמנא

לאחר שהם מזנקים מן הקומנדקר רצים השניים לבית הקברות לתפוס מחסה ונעצרים במקביל לכיפה דמוית הדמעה של כנסיית דומינוס פֶּלְבִיט, שמשמעות שמה בלטינית הוא "האדון בכה" או "בכיו של האדון". הכנסייה ממוקמת במורד הר הזיתים, בנקודת כניסתו הראשונה של ישוע לירושלים עם תלמידיו, על פי המסורת הנוצרית:

וַיִּקְרַב אֶל מוֹרֵד הַר הַזֵּיתִים וַיַּחֲלוּ כָּל הַמוֹן הַתְּלָמִידִים לְשַׁבַּח אֶת הָאֱלֹהִים בְּשִׁמְחָה וּבְקוֹל גָּדוֹל עַל כָּל הַגְּבוּרוֹת אֲשֶׁר רָאוּ לְאֹמֶר. בְּרוּךְ הַמֶּלֶךְ הַבֹּא בְּשֵׁם יְהוָה שְׁלוֹם בְּשָׂמִים וּכְבוֹד

29. על שמה של כנסייה זו ראו דוד רוזנטל, "גת שמנים, גד שמנים; גד יון", קתדרה, 67, תשנ"ג, עמ' 3-11.



כנסיית דומינוס פלביט (ככיו של האדון).

במרומים [...] ויהי כאשר קרב וירא את העיר ויבך עליה ויאמר [...] כי הגה ימים באים עליך ושפכו איבך סוללה סביבך והקיפוה וצרו עליך מכל עברך. (לוקאס יט 44-43)

ככיו של ישוע, בניגוד למצהלות תלמידיו, נובע מכך שהוא יודע מה תהיה אחריתה של ירושלים: מצור, מלחמה פנימית וחורבן עתידים לפקוד את העיר. העמדת שני הגיבורים, ובייחוד מבצר, אל מול ישוע הבוכה על חורבנה של העיר, יש בו משום אות מבשר רע לאחריתו של התהליך המשיחי החדש שמבצר מבקש לכונן.

מנקודה זו ואילך נפרדים מבטיהם של השניים. מבצר, כצנחן מיומן, נשכב מאחורי המצבות בהר הזיתים, ממתין לסיום ירי הצלפים ואינו רואה דבר. גבירץ, לעומתו, נעמד במלוא קומתו – ספק מתוך סקרנות, ספק מתוך משאלת מוות לא מודעת – ורואה תמונה אחת נוספת, האחרונה בחייו: "לפניו, בין ציוני הקברים המתפוררים, ראה את נוסקה, הצלקת על ערפו סמוקה ותפוחה ומעליו הקסדה ועטרת הקוצים. מעבר לו, היישר מעל עצי-החיים של ספר-התורה, ראה מבעד למסך העשן האפור את העיר העתיקה פרושה לפניו, בקדמתה כיפת הסלע שזחבה עמוס, עכור, ובמרחקים – צללית המדונה והילד של ה'נוטר-דאם'" (עמ' 559). התמונה האחרונה שגבירץ רואה היא רשת סימבולית של ייצוגים מיתיים ודתיים: עטרת הקוצים שעל ראשו של מבצר, הרומזת בבירור לעטרת הקוצים שהונחה על ראשו של ישוע בדרכו לגולגולתא, ספר התורה, כיפת הסלע, ולבסוף – פסלה של המדונה ובנה בידיה.

*



פסל המדונה והבן במנזר נוטר-דאם דה'ז'רוסלם.

בחיבורו משה האיש והדת המונותיאיסטית (1939) הבחין זיגמונד פרויד בין היהדות לנצרות, שאותן הוא ראה כשני ייצוגים דיכוטומיים של התסביך האדיפלי: את היהדות הוא ראה כ"דת האב", ואת הנצרות – כ"דת הבן".³⁰ הבחנה זו מקורה במודל שהעמיד פרויד בחיבורו "טוטם וטאבו" (1913) ובו הוא טען כי בשתי הדתות נשענת תפיסת האלוהות על תגובה לחוויה הקמאית של רצח האב בידי הבנים, על ששמר לעצמו את כל הנשים. לאחר הרצח הועברו סמכויותיו של האב לנשים ונוצר שלטון מטריארכלי, אך עם הזמן חזר השלטון בהדרגה אל האב, ובעצם לייצוגים סובלימטיביים שלו בדמות אלים שכל אחד מהם מייצג פן אחר באישיותו. הופעתו של האל האחד ביהדות המונותיאיסטית היא שיאו של תהליך השבת האב הקדמון למעמדו ולכוחו, אולם, כפי שטוען פרויד,

השבת האב הקדמון למעמדו במלוא זכויותיו ההיסטוריות הייתה התקדמות גדולה, אבל העניין לא יכול היה להסתיים בכך. גם החלקים האחרים של הטרגדיה הפרה-היסטורית תבעו הכרה [...] דומה שתודעת אשמה מתעצמת השתררה בעם היהודי, אולי אפילו בכל העולם התרבותי של אותם הימים, כמבשרת את חזרתו של התוכן המודחק.³¹

לטענת פרויד, הנצרות הפאולינית נעה שלב אחד קדימה וניסתה לכפר על האשם בעקבות רצח האב בהקריבה את ישוע, בנו של האל: "באותו מעשה עצמו, שבו מתכפר עוון האב כפרה גדולה ככל האפשר, גם הבן מגיע למילוי המשאלות שהגה כלפי אביו. הוא עצמו היה לאל על ידי האב – ובעצם, במקומו. דת הבן באה תחת דת האב".³² כפי שמעיר יוסף חיים ירושלמי, מנקודת מבטו של פרויד, לתורתו התיאולוגית והמוסרית של ישוע יש תפקיד משני בלבד; עיקר

30. זיגמונד פרויד, מבחר כתבים, כרך ז: משה האיש והדת המונותיאיסטית, מגרמנית: רות גינזבורג, רסלינג, תל-אביב 2009.

31. שם, עמ' 105.

32. זיגמונד פרויד, טוטם וטאבו, מגרמנית: חיים איזק, דביר, תל-אביב 1988, עמ' 137.

תפקידו של ישוע, התפקיד שבעזרתו כונן פאולוס את הדת החדשה, הוא לשמש קורבן. אולם קורבנו של ישוע, שנועד לכאורה לפייס את האל, חולל פעולה הפוכה והרחיק את האל-האב ממקומו.³³ הבן דחק את האב ותפס את מקומו כאל המרכזי, ובכך נעשתה הנצרות "דת הבן", העומדת אל מול "דת האב", היהדות. נוכחותו של האל-האב מותנית תמיד ברגשות האשם של הבנים כלפיו, ולכן, כאשר רגשות אשם אלה נעלמים, מקומו של האב מצטמצם יחד עמם.³⁴ רב-סרן מבצר, הלכוד בלבה של דיכוטומיה זו שבין האב לבן, מכיר רק שתי דרכים לגאולה: זו "שלנו", של האשמה כלפי האב, וזו של ה"גויים", הנוצרים, זו של הבן. הוא מבין במעורפל כי גאולות אלה סותרות ומבטלות זו את זו, ולפיכך, על מנת להשיב את דת האב למעמדה הראוי ולכונן מחדש את מרכזה הפולחני הקרום בהר הבית, המקום שבו הוקרבו בעבר קורבנות לאל-האב, עליו לבטל תחילה את האופציה הנוצרית של הקרבת הבן. תנועתו של מבצר בירושלים היא ניסיון לאחוז במשיח השקר הנוצרי במקום שבו עלה לשמים, שבו נפרד מבני האדם ומימש את זהותו כקורבן, ולגרור אותו החוצה, אל מחוץ לירושלים. בכך ישחרר את העיר מנוכחותו של ישוע ויאפשר לה לשוב ולהיות עיר הפולחן המקודשת של הדת היהודית. המעשה הצבאי, כיבוש ושחרור העיר, אין די בו כדי לאפשר לה לשוב לגדולתה; התנועה חייבת להיות סימבולית ולציין מהלך חדש במערכת היחסים בין היהדות לנצרות, מהלך שבסופו הנצרות תהיה לדת ללא גאולה, דת מושפלת, חסרת אונים ומורחקת. הקונפליקט הדתי, כפי שהוא משתקף בדמותו של מבצר, מתרחש אך ורק בתוך המרחב הסגור של יחסי אב-בן. דמותה של האם נעדרת כמעט לחלוטין מן הסיפור. האב והבן חולקים סך מסוים של כוח: ביהדות הכוח מצוי בידי האב, עקב רגשות האשם, ואילו בנצרות הוא מצוי בידי הבן, עקב ביטול רגשות האשם עם הקרבת הבן. האם נועדה לשמש כצופה מן הצד בדרמת היחסים בין האב לבן, אם כי בנצרות היא זוכה להאדרה על נכונותה להקריב את בנה לשם שיכוך זעמו של האב. ואילו גבירץ, הרואה במבטו האחרון את המדונה של הנוטר-דאם האוחזת בבנה, מנסה להתוות דרך חדשה הבאה לבטל את הדיכוטומיה הפרוידיאנית בין דת האב לדת הבן, בין היהדות לנצרות. במקום דיכוטומיית הגברים והדרתו הוא מבקש להציע אופציה חדשה שיסודה בהשבת הגיבור אל חיק אמו ובמימוש המשאלה הילדית להתמזגות סימביוטית עמה. מבטו של גבירץ אל עבר המדונה משיב אפוא את האם אל הסיפור ומעמיד אופציה תיאולוגית חדשה לגאולה בדמות האם והעוצמות הטמונות בה.³⁵

33. יוסף חיים ירושלמי, משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית, מאנגלית: דן דאור, מרכז שלם, ירושלים תשס"ו, עמ' 44.

34. לדיון רחב במשמעויות הפרוידיאניות והלאקאניאניות של ייסודה של דת הבנים ראו יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, רסלינג, תל-אביב 2007, עמ' 49-109. לטענתו של בנימיני, פאולוס ראה באל-האב פן אלוהי אכזרי, נקמני ולא נשלט, ודת הבן באה לשחרר את המאמין מתלותו בשרירות לבו של האב: "פאולוס מבקש אם כן להכין את האדם המאמין להתמודדות כנגד שרירות לבו של האב האכזר באמצעות קואליציה עם הבן, שכן בעקבות הקרבת האב את בנו יחידו למען הבנים יכולים הם להשתחרר מהחטא, מהחוק, ומהמשחק הציני של האב עם נתיניו באמצעות החוק והחטא" (שם, עמ' 53).

35. עוד על ההזדהות האדיפלית של הגיבור עם אמו ראו הררי, נוצות הטווס, לעיל הערה 8, עמ' 261-263.

אופציה זו אינה מפתיעה וניצניה פזורים לכל אורכו של הרומן. יחסיו של גבירץ עם אמו מתוארים כיחסים סימביוטיים המושתתים על הזדהות כמעט נטולת קונפליקטים של הילד עם האם והמובילים אותו להתבונן באביו, ובגבריות בכללה, דרך עיניה של אמו, במבט של כוז וסלידה. רתיעתה של האם מן הגבריות, הנתפסת בעיניה כחלשה וכאלימה גם יחד, גורמת לה לנסות לגונן בכל כוחה על בנה מפני ההזדהות עם ייצוגיה השונים של הגבריות, ובהם הממסד, הלאומיות והמשיחיות. את אלו המזדהים עם המדינה ומוסדותיה היא מאפיינת באוזני בנה כגברים אומללים הנופלים ברשתה של זונה מתוחכמת: "חזה החליקה בידה על ראש בנה ואמרה שמקנה היא שהוא, בחכמתו, לא יפול בפח שזונה זו [המדינה] טומנת לכול, כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, דרכי שאול ביתה, יורדת אל חררי־מוות" (עמ' 136).

*

כאמור, אחדים ממבקריו של הספר, כגון קרטון בלום והררי, תלו את סיבת מותו של גבירץ בחולשת אופיו ובחוסר יכולתו לבחור בין שתי האופציות המנוגדות שעמדו למולו: הציונות המשיחית המושחתת, המיוצגת בדמותו של מבצר, והיהדות ההומניסטית, שמייצגה המובהק הוא זיסר. חוסר יכולתו של גבירץ להכריע בין האופציות וניסונו לטעום משני העולמות הם שגזרו עליו, לדעתם, כליה. אולם לאור דיוננו עד כה נראה שניתן להצביע על הסבר נוסף למותו של גבירץ: גבירץ נהרג משום שהאופציה הפוליטית והתיאולוגית שהוא מציע מסוכנת מדי. ניסונו לבטל את המשיחיות, הן היהודית והן הנוצרית, באמצעות האדרת דמותה של האם, ובכך לשחרר את הוויכוח היהודי-נוצרי מהעמדה הדיכוטומית שבה הוא לכוד, הוא הדבר שגזר עליו כליה.

היהודי הדתי החדש, הלוחמני והמשיחי, המגולם בדמותו של מבצר, חייב לסלק את הנער ההססן והמתלבט לא משום שהיסוסיו הם מקור חולשה אלא דווקא משום שהם מקור עוצמה. בחוסר יכולתו להכריע בין האפשרויות השונות, בניסונו לחיות בכמה עולמות אידיאולוגיים במקביל, יש יסוד מסוכן וחרטני, ויסוד זה עשוי להוביל בסופו של דבר לערעור האמיתות המוחלטות שהמשיחיות החדשה של הציונות הדתית מעוניינת להעמיד. על מנת שמבצר ודומיו יוכלו לממש את שאיפתם הלאומית והתיאולוגית עליהם להפוך את הנער לקורבן לאומי. מותו מחזיר אותו אל הקולקטיב; כניסתו אל פנתיאון הנופלים הלאומי, המקדש את המת ובה בעת מאיין אותו, מכפרת על כפירתו ומעלימה אותה באחת.

*

בראיונות שהתקיימו עם צאת הרומן לאור התייחס חיים באר למשמעות מותו של גבירץ:

הטרוניה שלי כלפי גבירץ היא הכעס הגדול שיש בי על הציונות הדתית. כמו כל בני דורו גם גבירץ לא מסוגל להחליט האם לדבוק באדם כמו נוסקה או לדבוק בכוחות החיים. כל היהדות הדתית פוסחת היום על שני הסעיפים, לא מחליטה [...] ומאחר שכך, מתקיים גם בגבירץ וגם בציונות הדתית סיומו של הפסוק מן הברית החדשה, שהוא גם משפט הסיום של הספר: אם לא נהגת כעצתו של ישו ולא החלטת באיזה ארון אתה בוחר

ואיזה אתה מסלק מעליך, כי אז יתקיים כך המשפט: "אם יחשך האור אשר בקרבך, מה רב החושך". זהו תהליך ההחשכה של גבירץ, וזה תהליך ההחשכה של הציונות הדתית. זה המחיר שהם משלמים והוא כבד מנשוא.

מותו של גבירץ, עקב הססנותו וחוסר יכולתו לבחור, הוא למעשה הדרך היחידה הנתונה לו, לסופר, להציל את עצמו מאותה אמביוולנטיות עצמה:

גבירץ הוא תרנגול הכפרות שלי. אני בעצם הקרבתי אותו כדי לטהר את עצמי. דרך מותו של גבירץ הצלתי, איכשהו, את עצמי... גבירץ הוא חברי שלא חזר מהקרב, הקרב שלי על חיי.³⁶

חיים באר תולה אפוא את מותו של גבירץ בחוסר יכולתו לבחור בין שני אדונים, בין שתי זהויות תיאולוגיות ופוליטיות המתרוצצות בתוך הציונות הדתית. אולם, כאמור, ניתן גם לטעון שמותו של גבירץ נובע לא מחוסר יכולת לבחור ולהחליט אלא להפך: גבירץ מת דווקא משום שבחר, ובחירתו היא מסוכנת וחדשנית. גבירץ בוחר באם כאופציה של גאולה, ובכסיסה של בחירה זו עומדת שלילתה של הלאומיות, תהא אשר תהא, כאופציה פוליטית ותיאולוגית ראויה מבחינה מוסרית. מבחינה זו אין בתשתית העומק של הרומן הבחנה בין ענפיה השונים של הציונות. הסתאבותה של הציונות הדתית, ובייחוד צמיחתו של "גוש אמונים", שנוולד לאחר מלחמת ששת הימים, הן תוצאות הכרחיות לא רק של העולם הדתי שבו הן התחוללו אלא של הציונות בכללה, שהעדיפה את הדרמה הלאומית של האב והבן על פני זו של האם וכתוצאה מכך ביטלה כמעט לחלוטין את המרחב האישי והמשפחתי כמרחב ראוי ובעל משמעות.

36. יעל פז-מלמד, "נפש יהודי: ראיון עם חיים באר", מעריב, סופשבוע, 8.1.1988.